



HAL
open science

INQUIETUDE ANIMALE ET INQUIETUDE HUMAINE - ENJEUX ONTOLOGIQUES ET ETHIQUES DE LA DIFFERENCE ENTRE LES VIVANTS

Marie Gaille

► **To cite this version:**

Marie Gaille. INQUIETUDE ANIMALE ET INQUIETUDE HUMAINE - ENJEUX ONTOLOGIQUES ET ETHIQUES DE LA DIFFERENCE ENTRE LES VIVANTS. Critique: revue générale des publications françaises et étrangères, 2009. hal-01309123

HAL Id: hal-01309123

<https://hal.science/hal-01309123>

Submitted on 29 Apr 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

POUR CITER CET ARTICLE :

M. GAILLE, "« Inquiétudes » animale et humaine face à la différence entre les vivants. Florence Burgat, *Liberté et inquiétude de la vie animale*", *Critique*, Libérer les animaux, août-septembre 2009, 747-748, p. 758-770

INQUIETUDE ANIMALE ET INQUIETUDE HUMAINE

ENJEUX ONTOLOGIQUES ET ETHIQUES DE LA DIFFERENCE ENTRE LES VIVANTS

Florence Burgat, *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2006, 311 p.

La tradition philosophique s'est à la fois beaucoup et mal occupée de l'animalité. Telle est le diagnostic posé par Florence Burgat. Elisabeth de Fontenay l'avait dit autrement, peut-être plus sévèrement encore, en affirmant que l'animal était « un trop pensé (qui est un non pensé) des philosophes ».¹ Florence Burgat fait de ce diagnostic le point de départ d'une tentative pour faire émerger une réflexion féconde à son propos. Si l'on ne peut dire que les philosophes aient négligé l'animalité, il ne s'agit donc pas de constituer et de leur présenter un nouvel objet. Il convient plutôt, tel est le premier mouvement de l'ouvrage consacré par l'auteur à l'animal, de le libérer de la gangue de certaines représentations véhiculées et entretenues par cette tradition. Le dualisme cartésien et « la subjectivité réflexive qui l'accompagne comme seul mode d'ouverture au monde » (p. 11) sont ici visés en premier lieu. Fl. Burgat s'attache à mettre en évidence les failles des deux grandes conceptions de l'animalité qui ont dominé la pensée de l'animal depuis l'époque moderne et, conjointement ou de façon séparée, ont eu pour effet de nous empêcher de penser l'animal en tant que tel, dans sa singularité : ou les animaux ont été envisagés comme envers de l'humain et se sont trouvés de ce fait constamment caractérisés de façon négative ou privative ; ou ils ont été considérés comme des êtres vivants régis par d'immuables lois et alors seulement étudiés du point de vue d'une intelligibilité mécaniste.

Cependant, l'entreprise de Florence Burgat n'est pas seulement critique à l'égard de la philosophie car celle-ci recèle à ses yeux une ressource propre essentielle pour penser l'animal de façon positive et indépendante : la phénoménologie hégélienne. Le second mouvement de l'ouvrage consiste à exposer cette ressource. Hegel est ainsi le premier à avoir pris en compte, au sein de la vie organique, une différence entre la vie végétale et la vie animale : « le sentiment de soi se forge face à l'hostilité du monde, et à la simple vitalité de la vie végétale fait place l'inquiétude ».² Ce qui distingue la seconde de la première (mouvement spontané, perception, émotion) composent un ensemble indiquant « la non-naturalité » de la vie animal (p. 11). Cet ensemble permet de conférer une identité propre à l'animal, indépendamment de la question de la nature de l'homme et bien au-delà de ce que la biologie mécaniste d'inspiration cartésienne est susceptible d'offrir, en termes de caractérisation de la vie animale. Suivre l'inspiration hégélienne requiert une condition : parmi les attributs dont se trouve doté l'animal, ne figure pas la conscience. Or, la philosophie moderne a fait de celle-ci l'un des critères majeurs, sinon la marque, de la subjectivité. L'animal conçu par la phénoménologie nous donne à penser « un sujet sans conscience » (p. 20). Il faut donc accepter une autre définition du sujet, cette fois-ci arc-boutée à la différence entre le végétal et

¹ É. de Fontenay, *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998. Florence Burgat a consacré à cet ouvrage un article pour *Critique*, 'La question animale', oct. 1999, n° 629, pp. 800-813.

² Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* [1830], tr. de M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, 375, p. 345 et *Encyclopédie des sciences philosophiques, II, Philosophie de la nature*, tr., prés. et annot. Par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, 375, p. 329.

l'animal : est *sujet* « tout individu qui agit et perçoit, et pour lequel se présentent par conséquent un monde de la perception et un monde de l'action » (p. 20).

De façon plus spécifique, la démonstration de Fl. Burgat s'orchestre en quatre temps. Le premier met en évidence combien la pensée philosophique a « failli à sa tâche » (p. 30) en se laissant dominer par un questionnement qui a annexé la réflexion sur l'animal à l'interrogation sur la nature de l'homme. Cela se perçoit à travers la structuration de la pensée en binômes de notions opposées à travers lesquelles des places et des rôles distincts ont été distribués aux hommes et aux animaux : âme/corps, nature/culture, intelligence/instinct, vie/existence, etc. De façon systématique, « rien ne se dit positivement de l'humain qui ne se dise en même temps négativement de l'animal » (p. 27).

La distribution n'est pas seulement d'ordre ontologique. Elle a des effets pratiques et moraux déterminants : « ce qui, dans ce discours, passe pour une réalité fondée en nature – les animaux sont à la disposition de l'humanité en raison d'une infériorité substantielle qui fait des usages auxquels ils sont soumis leur vocation naturelle – est en vérité le produit d'une mainmise qui, par cette naturalisation, cherche à se doter de légitimité » (pp. 26-27). Le procédé qui consiste à « animaliser » un être correspond de ce fait à une destitution du « droit à avoir des droits », au refus de le traiter toujours aussi comme une fin, et jamais simplement comme un moyen (p. 44). À plusieurs reprises, Florence Burgat suggère même qu'à son sens, l'ontologie a été instrumentalisée et mise au service de l'exploitation des animaux.

Elle examine un effet contemporain de cette instrumentalisation, particulièrement frappant pour qui s'intéresse à la définition croisée de l'homme et de l'animal : les xénogreffes, c'est-à-dire la greffe d'un organe animal dans le corps humain. Force est de constater que celles-ci n'ont pas donné lieu à une réflexion renouvelée sur la proximité entre l'homme et l'animal. Au contraire, afin de préserver ce « réservoir d'organes pour l'humanité » que constituent certaines vies animales et permettre son exploitation (p. 53), l'on s'est contenté de penser cette proximité comme une simple compatibilité organique.

L'effet en retour d'une telle conception de l'animal est théoriquement très insatisfaisant pour une pensée de l'homme. En effet, celle-ci achoppe, dans une telle représentation des choses, sur plusieurs points : l'origine et la nature de la raison, la division interne de l'homme, écartelé entre sa partie raisonnable et sa partie « animale », le rôle moralement discriminant attribué à la raison.

Mais elle l'est plus encore à l'égard des animaux comme le montre la critique du dualisme cartésien. Celui-ci s'attache au statut de la douleur animale, conçue en corrélation avec le binôme âme/corps, fondamental dans la construction d'une différence ontologique et morale entre l'homme et l'animal : « lorsque l'animal a faim, froid ou mal, ce sont des affections de premier degré : son corps est frappé par une douleur, mais, commente Florence Burgat, il ne la ressent point, puisque seule l'instance pensante est capable de s'en faire l'écho » : « si une douleur affecte pareillement le corps d'un homme et le corps d'un animal, l'homme seul connaît la douleur, au double sens d'entendre et d'éprouver » (p. 84). Le matérialisme, même moniste, ne constitue en aucun cas une issue aux impasses du dualisme cartésien du point de vue d'une interrogation sur la nature de l'animal et de sa différence avec l'homme. En effet, même lorsqu'il associe homme et animal dans « une sorte de monisme de la chair vive » (p. 110), le matérialisme, notamment dans sa tradition behavioriste, élimine la part vécue et ne peut donc tirer les implications du devenir vulnérable commun à l'homme et à l'animal. Par ailleurs, il faut souligner l'existence d'une sorte d'effet pervers au sein de ce matérialisme : si l'individu se perd, « chacun devenant un élément interchangeable » au sein d'un ensemble physico-chimique homogène (p. 111), « la hiérarchie entre les espèces se réorganise autour des degrés dans la complexité neurophysiologique » (p. 111).

Florence Burgat n'entend pas se contenter de cette construction philosophique de l'animal. Un détour par la pensée heideggérienne, permet de poser les premières pierres d'un autre travail conceptuel et d'une définition différente de l'animal. En effet, même si, à ses yeux, Heidegger a finalement proposé un chemin décevant – en rabattant la vie animale sur la vie en général, il a eu l'ambition de penser la vie animale à partir d'elle-même.³ La troisième partie de l'ouvrage de Fl. Burgat développe les premiers contours d'une telle pensée, en se détournant du rapport de l'animal à l'homme pour s'intéresser à celui qu'il est susceptible d'entretenir avec le végétal. En effet, la thèse hégélienne se comprend dans le cadre d'une telle relation : « tout se passe comme si la prise en compte de la vie sous ses modalités végétales faisait apparaître la singularité de la vie animale : le déploiement d'une existence. La liberté, l'inquiétude, le désir, la finitude, le sentiment de soi impriment cette vie » (p. 143). L'animal éprouve dans son environnement un sentiment d'étrangeté. Il peut en faire l'expérience sur le mode de l'hostilité. Par différence, le règne végétal est « calme » et il n'est pas affecté par la douleur : il ne comporte pas de singularité et se trouve dans une relation d'immédiateté à lui-même.

Cette spécificité du règne animal conduit Florence Burgat à reprendre à son compte, au-delà de la référence hégélienne, les analyses du biologiste et philosophe allemand Jakob von Uexküll, célèbre pour son analyse de la vie de la tique, et celles que Maurice Merleau-Ponty a proposées dans le sillage de ce dernier.⁴ L'idée d'une subjectivité sans conscience, arrimée à l'activité perceptive-active, promue par Jakob von Uexküll, est en effet nécessaire pour donner sens au comportement animal. Cette perspective complexifie le propos de Florence Burgat. Elle donne lieu à une incursion dans l'univers de la psychiatrie animale. Dans ce cadre, Florence Burgat revient sur la notion de « conscience ». Elle souligne de nouveau l'impossibilité de qualifier l'animal à partir d'elle dès lors que cette notion renvoie au sens classique du terme à une subjectivité, mais suggère finalement, qu'entendue autrement, elle n'est pas totalement dénuée de pertinence pour appréhender le rapport au monde des animaux. Les travaux de Henry Ey ouvrent à cet égard des pistes essentielles, en s'intéressant au système nerveux complexe des animaux et aux possibles variations pathologiques de leur structure psychique : « Ce qu'Henry Ey choisit de nommer la psychoïde animale désigne la conscience animale qui, selon lui, ressemble à la conscience humaine (de part sa structure) sans pour autant s'y identifier (la dimension du langage instaurant une médiation qualitative supplémentaire) » (p. 257). Surtout, la « conscience animale » se caractérise par sa « vulnérabilité » et c'est ce qui retient tout particulièrement l'attention de Florence Burgat, soucieuse de rendre compte d'un comportement animal et de l'inquiétude qui le caractérise.

La tentative de caractériser l'animal pour lui-même que propose Florence Burgat est d'une nature complexe. Dès lors qu'elle s'attache à mettre en évidence des caractéristiques qui le différencient plutôt du règne végétal que du règne humain, on comprend qu'il ne s'agit pas de penser l'animal isolément. Son entreprise consiste plutôt à refuser de mettre une réflexion ontologique sur l'animal au service de celle relative à l'homme. La pensée des différences paraît conserver sa pertinence ; elle ne doit pas en revanche contribuer à établir une échelle des êtres. Sans afficher de conviction (néo-)platonicienne particulière, Florence Burgat n'est donc pas étrangère au questionnement ontologique énoncé par Platon dans *Le*

³ À l'occasion d'un cours donné durant le semestre d'hiver 1929-1930 à l'Université de Fribourg-en-Brisgau.

⁴ J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, suivi de *Théorie de la signification* [1934], tr. de Ph. Muller, Paris, Denoël, 2004 ; référence est aussi faite à F. J.-J. Buytendijk, *L'homme et l'animal, Essai de psychologie comparée* [1958], tr. de R. Laureillard, Paris, Gallimard, 1965 et *De la douleur*, tr. de A. Reiss, d'après la version allemande, Paris, PUF, 1951 ; M. Merleau-Ponty, *La Nature*, Notes, cours du Collège de France, 1956-1957, Paris, Le Seuil, 1995.

Sophiste, à propos des formes isolées et de la nécessité de distinguer « selon chaque genre, quels sont ceux qui peuvent, et ceux qui ne peuvent pas communiquer ».⁵

Dans cette perspective, le problème central est celui des « rapports mutuels » qu'entretiennent les êtres, le risque étant de mettre fin à tout discours possible dès lors que l'on conçoit toutes choses indépendamment les unes des autres. Comme le souligne Nestor Cordero dans sa traduction du dialogue platonicien, toutes les choses qui existent ne sont pas nécessairement en rapport les unes avec les autres. Certains genres ne communiquent pas. Le philosophe (ou dialecticien) est celui qui cherche à détecter « toutes les tendances possibles » des choses existantes « conduisant à des unions ou à des séparations mutuelles ».⁶

L'on aimerait dès lors comprendre ce que la conception renouvelée de l'animal, proposée par Florence Burgat dans le sillage de la pensée hégélienne induit en termes de « liaison » avec l'homme. Selon elle, le prisme du rapport au végétal permet de mieux voir que celui du rapport à l'homme la spécificité de l'animal ; mais se tourner vers le premier pour mettre en évidence de façon plus claire les attributs singuliers de l'animal n'annule pas la question du rapport entre l'homme et l'animal. L'on peut au contraire vouloir la reposer à la lumière de cette nouvelle caractérisation. Florence Burgat entend mettre de côté une définition qui distribue en miroir des attributs positifs et négatifs - l'un *a* ou *est* ce que l'autre n'*a* ou n'*est* pas. En proposant l'idée d'une subjectivité sans conscience pour caractériser en propre l'animal, va-t-elle vraiment au-delà d'une telle procédure de conceptualisation ? Cela n'est pas certain.

Il s'agit-là, au demeurant, d'un problème tout relatif : Florence Burgat, en s'intéressant à la relation entre le végétal et l'animal, montre qu'elle ne remet pas en question de façon radicale la pratique dialecticienne de la philosophie et ce qu'elle implique en termes de réflexion sur la « liaison » entre les êtres. La définition en miroir de deux êtres, l'un étant le négatif de l'autre, est l'une des voies possibles ouvertes par cette pratique et il n'y a dès lors aucune raison *ontologique* de la rejeter. D'une certaine manière, l'idée d'une subjectivité sans conscience relève du même procédé : même si, en dotant l'animal d'une subjectivité, Florence Burgat invite à rouvrir notre compréhension de cette notion, l'homme apparaît finalement doté d'un attribut, la conscience, dont l'animal ne dispose pas, à moins de l'entendre au sens très particulier entrevu ci-dessus. Il faut donc finalement comprendre que c'est moins la forme de la définition véhiculée par la philosophie de l'époque moderne que son contenu qui est véritablement problématique aux yeux de Florence Burgat.

Elle l'est doublement. D'un point de vue ontologique, elle s'avère, nous l'avons vu, pauvre et insuffisante car elle ne permet pas d'appréhender « la liberté, l'inquiétude, le désir, la finitude, le sentiment de soi » qui caractérisent la vie animale (p. 143). De ce point de vue, Florence Burgat a raison de vouloir substituer à cette définition « moderne » de l'animal sa conception fondée sur le regard phénoménologique. Son ancrage dans la tradition philosophique aurait d'ailleurs pu lui fournir d'autres armes que la phénoménologie. Peut-être fallait-il remonter au-delà de l'époque moderne pour retrouver des tentatives de caractérisation fines de l'animal et de sa différence avec l'homme. Jean-Louis Labarrière a notamment mis en évidence combien la réflexion d'Aristote ne se contentait pas d'une définition selon laquelle l'animal est le négatif de l'homme. De prime abord, pourtant, cette réflexion semble destinée à établir des différences de genres en nature. Selon Aristote, les âmes, au nombre de trois, constituent les critères distinctifs entre les vivants : l'âme nutritive, tout d'abord, permet de distinguer le vivant du non-vivant et elle caractérise en propre les végétaux. Cette forme d'âme permet d'accomplir les fonctions vitales minimales : nutrition, accroissement et dépérissement, reproduction. L'âme sensitive, ensuite, spécifie les animaux

⁵ Platon, *Le Sophiste*, tr. de N. Cordero, Paris, GF Flammarion, 1993, 253d-254a, p. 169.

⁶ *Ibid.*, Introduction, pp. 48-50.

parmi les vivants. Elle renvoie à la sensation et ce qu'on peut y rattacher : le désir, le mouvement, la mémoire et la *phantasia*. Enfin, l'âme intellectuelle ou pensante distingue les êtres humains parmi les animaux.⁷

Cependant, la nature de la différence entre ces trois âmes, et en particulier entre l'âme qui caractérise les animaux et celle qui spécifie l'homme, est en réalité ambiguë à divers égards. Les hommes paraissent cumuler les trois âmes, mais la distinction d'avec les animaux se brouille en bien des occasions.⁸ Ainsi, les animaux autres que l'homme sont dépourvus de *logos* et disposent seulement de la *phone*. Cependant, celle-ci est définie comme le signe de la douleur et du plaisir,⁹ et elle rend certains animaux autres que l'homme capables d'apprendre, de comprendre, voire de partager leur instruction et de signifier quelque chose à propos de quelque chose.¹⁰ Dans le même sens, les hommes ne disposent pas d'une *phantasia* spécifique par rapport aux animaux, c'est-à-dire de la capacité à se représenter des choses, complément indispensable de la faculté désirante et source de mouvement. Beaucoup d'animaux possèdent aussi la *phantasia* et c'est le fait que les hommes peuvent se représenter les choses à partir des raisonnements de la pensée, et pas seulement à partir des informations données par les sens, qui les distingue.¹¹ Finalement, l'homme est sans doute un animal plus politique que d'autres, mais il n'est pas le seul animal politique : d'autres animaux le sont également, en un sens second du terme « politique » qui renvoie à l'idée d'un travail en commun, notamment destiné à assurer la survie matérielle du groupe.

Cette brève incursion dans la pensée aristotélicienne montre qu'il est sans doute excessif de dire que « la philosophie a failli à sa tâche » et que les philosophes n'ont cherché à penser l'animal que pour mieux penser l'humain (p. 30).

Au-delà de l'insatisfaction ontologique dont témoigne *Liberté et inquiétude de la vie animale*, le problème suscité par la définition « moderne » de l'animal apparaît également à Florence Burgat d'ordre éthique. Cette définition, en effet, a légitimé et légitime encore une instrumentalisation et une exploitation des animaux ainsi que diverses formes de maltraitance à leur égard, au point qu'on peut soupçonner l'ontologie de s'être mise au service de la satisfaction des « besoins » humains. Penser l'animal en propre vise à ôter aux hommes la possibilité de l'instrumentaliser et de le maltraiter : la nouvelle définition que Florence Burgat propose efface en effet de sa caractérisation les traits qui ont rendu possibles et légitimes ces formes immorales de relation à l'animal.

Sur cet aspect, l'on pourrait vouloir élargir la réflexion de Florence Burgat au-delà de la confrontation qu'elle organise entre philosophie de l'époque moderne et regard phénoménologique. Certes, cet ancrage dans la philosophie a sa raison d'être, explicitée dans l'ouvrage. D'une part, « certains courants scientifiques » « voudraient abandonner les animaux aux seules sciences du vivant, réduire toute interrogation les concernant à un pur problème biologique – et ce dans le cadre d'une biologie qui continue à prendre modèle sur les sciences

⁷ Aristote : « Les facultés que nous avons énumérées sont les facultés nutritive, désirante, sensitive, locomotrice et dianoétique. Les plantes ne possèdent que la faculté nutritive. D'autres êtres [les animaux] possèdent celle-ci et, en outre, la faculté sensitive ; et s'ils possèdent la faculté sensitive, ils possèdent aussi la faculté désirante (...) À certains animaux appartiennent en outre la faculté de locomotion, d'autres encore [l'homme et tout être vivant, s'il en existe, d'une nature semblable ou supérieure] ont encore la faculté dianoétique et l'intellect [la raison discursive et la raison intuitive] », *De l'âme*, II, 3, 414b, tr. de J. Tricot, Paris, Vrin, 1992, pp. 81-82.

⁸ Jean-Louis Labarrière, *Langage, vie politique et mouvement des animaux*, Paris, Vrin, Problèmes & controverses, 2004, pp. 15-16.

⁹ Aristote, *Les Politiques*, I, 2, 1253 a 10-14, tr. et prés. de P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1993 [1^{ère} éd. : 1990], p. 91

¹⁰ Jean-Louis Labarrière, *Langage, vie politique et mouvement des animaux*, Opus cit., p. 49.

¹¹ Cf. sur ce point le commentaire de M. Crubellier et P. Pellegrin, *Aristote, le philosophe et les savoirs*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 279.

physiques et à voir dans l'animal un corps sans intériorité » (p. 13). D'autre part, une incursion dans les sciences humaines, et notamment dans l'anthropologie et la sociologie, lui apparaît tout aussi délétère car celles-ci « s'emploient à faire disparaître les animaux en ne leur reconnaissant d'existence que comme 'ce qui fait sens' au sein des pratiques humaines dans lesquelles ils sont pris (domestication, sacrifices, dans leurs formes antiques ou modernes...), ou en ravalant les problèmes éthiques inhérents aux utilisations dont ils font l'objet (boucherie, chasse, expérimentation ...) à la seule 'acceptabilité sociale' » (p. 14). Mieux vaut donc, selon Florence Burgat, demeurer au sein du champ philosophique, qui a ses insuffisances, mais recèle aussi les leviers conceptuels nécessaires pour une réflexion féconde sur l'animal.

On peut toutefois regretter ce point de vue, notamment sur la sociologie et l'anthropologie, d'autant que ces disciplines entretiennent avec la philosophie des relations historiques, épistémologiques et conceptuelles complexes, irréductibles à celles de champs de réflexion bien distincts. Adopter ce point de vue prive probablement Florence Burgat de ressources théoriques précieuses pour modifier le rapport éthique de l'homme à l'animal et tout au moins la question posée à son égard. On peut faire à cet égard plusieurs remarques. Tout d'abord, le *regard éloigné* de l'anthropologue permet d'emblée de se départir de la conception de l'animal et de sa différence avec l'homme proposée par la philosophie moderne, et de percevoir dans notre vie quotidienne même de multiples expressions d'une toute autre vision de l'animal :

« Pour les Amérindiens et la plupart des peuples restés longtemps sans écriture, le temps des mythes fut celui où les hommes et les animaux n'étaient pas réellement distincts les uns des autres et pouvaient communiquer entre eux. Faire débiter les temps historiques à la tour de Babel, quand les hommes perdirent l'usage d'une langue commune et cessèrent de se comprendre, leur eût paru traduire une vision singulièrement étriquée des choses. Cette fin d'une harmonie primitive se produisit selon eux sur une scène beaucoup plus vaste ; elle affligea non pas les seuls humains, mais tous les êtres vivants. Aujourd'hui encore, on dirait que nous restons confusément conscients de cette solidarité première entre toutes les formes de vie. Rien ne nous semble plus urgent que d'imprimer, dès la naissance ou presque, le sentiment de cette continuité dans l'esprit de nos jeunes enfants. Nous les entourons de simulacres d'animaux en caoutchouc ou en peluche, et les premiers livres d'images que nous leur mettons sous les yeux leur montrent, bien avant qu'ils ne les rencontrent, l'ourse, l'éléphant, le cheval, l'âne, le chien, le chat, le coq, la poule, la souris, le lapin, etc. ; comme s'il fallait, dès l'âge le plus tendre, leur donner la nostalgie d'une unité qu'ils sauront vite révolue »¹²

Ce même regard éloigné permet de mettre en évidence une conscience aiguë du problème moral posé par le fait de tuer des êtres vivants pour s'en nourrir. À défaut de l'être dans la philosophie moderne commentée par Florence Burgat, cette conscience est perceptible dans les grands récits, les mythes et les représentations cosmologiques qu'ont élaborés les différents groupes humains, du récit biblique qui fait succéder l'épisode de la Chute, la première alimentation carnivore (Noé) et l'histoire de la tour de Babel, aux visions de l'alimentation carnivore comme « forme à peine atténuée de cannibalisme » développées par certains peuples sans écriture.¹³ L'inquiétude paraît ici finalement autant humaine qu'animale : certes, de différentes manières, les hommes continuent exploiter,

¹² Cf. Lévi-Strauss, 'La leçon de sagesse des vaches folles', publié en italien dans *La Repubblica*, 24 11 1996, en français dans *Études rurales*, janvier-juin 2001, 157-158 : 9-14, in : *La Lettre du Collège de France*, Hors série, Novembre 2008, Claude Lévi-Strauss, centième anniversaire, p. 46.

¹³ Ibid.

instrumentaliser et maltraiter les animaux à des fins qui leur sont propres. Mais ils ne font pas - pas tous, pas toujours - avec la bonne conscience dont paraît témoigner la philosophie moderne critiquée par Florence Burgat.

Enfin, c'est sans doute à partir du champ de l'anthropologie, d'une anthropologie d'ailleurs fortement nourrie par la philosophie, que peut être posée la question la plus radicale à propos du rapport d'instrumentalisation, d'exploitation et de maltraitance du règne du vivant, animal et au-delà. Philippe Descola a mis en évidence les façons variées dont les sociétés humaines distinguent dans l'ensemble des entités composant le monde « une nature ». Dans le monde occidental, la conception dominante paraît renvoyer à l'ensemble de choses extérieures au « jeu de l'intersubjectivité ». Ses éléments sont caractérisés par un commun « défaut d'humanité » et apparaissent comme un « conglomérat anomique d'objets en attente de sens et d'utilité ».¹⁴ Le regard éloigné de l'anthropologue montre que de toutes autres relations sont possibles avec ces éléments de la « nature » et il s'accompagne d'une angoisse, celle qui naît du spectacle de l'abandon de la nature. En Occident tout particulièrement, la nature paraît orpheline ; elle n'a pas de « rapporteur » et on n'a pas encore su lui conférer de véritables moyens d'expression.¹⁵ Surtout, ce qui nous paraît décisif au regard d'un questionnement éthique sur le rapport de l'homme à l'animal est la disjonction soulignée par Ph. Descola entre les différentes ontologies de la nature et les rapports d'instrumentalisation ou d'exploitation de cette dernière. Il apparaît que l'on ne peut préjuger des implications éthiques de telle ou telle ontologie de la nature :

« Dans de nombreuses régions de la planète, humains et non-humains ne sont pas conçus comme se développant dans des mondes incommunicables et selon des principes séparés ; l'environnement n'est pas objectivé comme une sphère autonome ; les plantes et les animaux, les rivières et les rochers, les météores et les saisons n'existent pas dans une même niche ontologique définie par son défaut d'humanité. Et cela semble vrai quels que soient par ailleurs les caractéristiques écologiques locales, les régimes politiques et les systèmes économiques, les ressources accessibles et les techniques mises en œuvre pour les exploiter. »¹⁶

La question qui en découle ouvre une piste de réflexion ici essentielle : si l'exploitation et l'instrumentalisation du règne animal s'avère relativement indépendante de sa caractérisation ontologique, peut-être faut-il dissocier travail ontologique et travail éthique, et chercher à formuler un principe de conduite par-delà la caractérisation ontologique des êtres et ses effets fréquents de hiérarchisation du vivant.

Marie Gaille (CERSES, CNRS-Université Paris Descartes)
25211 signes

¹⁴ Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, NRF, Gallimard, 2005, p. 25, p. 56 et p. 15 pour les expressions citées.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 552.

¹⁶ Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Opus cit., p. 56.